HANNAH ARENDT

Von der Menschlichkeit in finsteren Zeiten

REDE ÜBER LESSING

R. PIPER & CO VERLAG
MÜNCHEN

Einbandgestaltung von Gerhard M. Hotop
Gesamtherstellung: Graphische Werkstätten Kösel, Kempten

I

Die Auszeichnung, die eine freie Stadt verleiht, und ein Preis, der sich auf den Namen Lessings beruft, sind eine große Ehrung. Ich gebe zu, daß ich nicht weiß, wie ich dazu gekommen bin, und auch, daß es mir nicht ganz leicht gefallen ist, damit zu Rande zu kommen. Dabei darf ich von der heiklen Frage des Verdienstes ganz absehen. Gerade in dieser Hinsicht erteilt uns die Ehrung ja eine sehr eindringliche Lektion in Bescheidenheit, indem sie uns einfach die Kompetenz abspricht, über uns selbst und unsere eigenen Verdienste so urteilen zu können, wie wir über die Verdienste und Leistungen anderer Menschen urteilen. In der Ehrung meldet sich die Welt zu Wort, und wenn wir sie annehmen und für sie danken, so können wir es nur ohne alle Selbstreflexion im Rahmen unserer Haltung zur Welt, zu einer Welt und Öffentlichkeit nämlich, welcher wir den Raum verdanken, in den wir sprechen und in dem wir gehört werden.

Aber die Ehrung mahnt uns nicht nur auf besondere, unüberhörbare Weise an die Dankbarkeit, die wir der Welt schulden; sie ist darüber hinaus in einem sehr hohen Maße

weltverpflichtend, weil sie uns, da wir sie ja auch immer ablehnen können, in unserer Stellung zur Welt nicht nur bestärkt, sondern uns auch auf sie festlegt. Daß ein Mensch in der Öffentlichkeit überhaupt erscheint, daß die Öffentlichkeit ihn akzeptiert und bestätigt, ist keineswegs selbstverständlich. Nur das Genie wird von seiner Begabung selbst in die Öffentlichkeit gedrängt und braucht sich zu ihr nicht erst zu entschließen. In diesem einzigen Fall setzt die Ehrung dann den Einklang mit der Welt nur fort, läßt den Grundakkord nochmals in aller Öffentlichkeit erklingen, der unabhängig von Überlegungen und Entschlüssen, unabhängig auch von allen Verpflichtungen, gleichsam wie ein Naturphänomen bereits in die Menschengesellschaft geklungen ist. Hier gilt in der Tat, was Lessing einmal, in zwei seiner schönsten Verszeilen über den genialen Mann gesagt hat:

Was ihn bewegt, bewegt. Was ihm gefällt, gefällt.
Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt.

Nichts, scheint mir, ist in unserer Zeit fragwürdiger als unsere Haltung zur Welt, nichts weniger selbstverständlich als der Einklang mit der Öffentlichkeit, zu der die Ehrung verpflichtet und den sie bestätigt. In unserem Jahrhundert hat selbst das Geniale sich nur im Widerspruch und Streit mit der Welt und ihrer Öffentlichkeit entfalten können, wiewohl es natürlich wie eh und je den ihm eigenen Einklang in die Menschengesellschaft findet. Aber die Welt und die Menschen, welche sie bewohnen, sind nicht

dasselbe. Die Welt liegt zwischen den Menschen, und dies Zwischen – viel mehr als, wie man häufig meint, die Menschen oder gar der Mensch – ist heute der Gegenstand der größten Sorge und der offenbarsten Erschütterung in nahezu allen Ländern der Erde. Selbst wo die Welt noch halbwegs in Ordnung ist oder halbwegs in Ordnung gehalten wird, hat die Öffentlichkeit doch die Leuchtkraft verloren, die ursprünglich zu ihrem eigensten Wesen gehört. Mehr und mehr Menschen in den Ländern der westlichen Welt, die seit dem Untergang der Antike die Freiheit von Politik als eine der Grundfreiheiten begreift, machen von dieser Freiheit Gebrauch und haben sich von der Welt und den Verpflichtungen in ihr zurückgezogen. Dieser Rückzug aus der Welt braucht den Menschen nicht zu schaden, er kann sogar große Begabungen bis ins Genialische steigern und so auf Umwegen wieder der Welt zugute kommen. Nur tritt mit einem jeden solchen Rückzug ein beinahe nachweisbarer Weltverlust ein; was verloren geht, ist der spezifische und meist unersetzliche Zwischenraum, der sich gerade zwischen diesem Menschen und seinen Mitmenschen gebildet hätte.

Wenn man sich so überlegt, wie es denn eigentlich um Ehrungen und Preise der Öffentlichkeit unter den gegenwärtigen Weltumständen bestellt sei, kann man wohl auf den Gedanken kommen, der Hamburger Senat habe eine dem Ei des Kolumbus nicht unähnliche Lösung des Problems gefunden, als er beschloß, den Preis der Stadt gerade

mit dem Namen Lessings zu verbinden. Denn Lessing hat den Einklang in die Welt und die Öffentlichkeit nie gefunden und wohl auch nie finden wollen, und hat sich doch auf seine Weise ihr immer verpflichtet gefühlt. Dabei waren besondere, einmalige Umstände mit im Spiel. Die deutsche Öffentlichkeit war auf ihn nicht vorbereitet und hat ihn wohl auch zu Lebzeiten nie geehrt. Ihm selbst fehlte, seinem eigenen Urteil zufolge, der glücklich-natürliche Einklang mit der Welt, die Verkettung von Verdienst und Glück, die Lessing wie Goethe für das Zeichen des Genies hielt; Lessing glaubte, der Kritik etwas zu schulden, was »dem Genie sehr nahekommt«, was aber dennoch das natürliche Eingespieltsein mit der Welt, wo Fortuna lächelt, wenn Virtù sich zeigt, niemals erreicht. All das mag wichtig genug gewesen sein, war aber nicht ausschlaggebend. Man möchte meinen, er habe irgendwann einmal sich entschlossen, das Genie, den Mann des »glücklichen Geschmacks«, zwar zu bewundern, selbst aber denen nachzugehen, die er einmal halb ironisch die »Weltweisen« genannt hat, die »überall, wo sie ihre Augen hinfallen lassen, die Stützen der bekanntesten Wahrheiten erzittern« machen. Seine Haltung zur Welt war weder positiv noch negativ, sondern radikal kritisch und, was die Öffentlichkeit anlangte, durchaus revolutionär; aber sie blieb der Welt verpflichtet, verließ ihren Boden niemals und übersteigerte nichts in die Schwärmerei einer Utopie. Das Revolutionäre paarte sich bei Lessing mit einer eigentümlichen Parteiischkeit, die

ihn mit einer manchmal fast übertrieben anmutenden Genauigkeit an das konkrete Detail band und die vielen Mißverständnissen ausgesetzt gewesen ist. Lessings Größe nämlich bestand unter anderem darin, daß er sich niemals von einer sogenannten Objektivität oder Sachlichkeit dazu verführen ließ, das eigentliche Weltverhältnis und den Weltstand der von ihm angegriffenen oder gepriesenen Sachen und Männer aus den Augen zu verlieren. Das ist ihm gerade in Deutschland schlecht genug bekommen, wo man noch weniger als anderswo begreifen mag, was Kritik ist, und daß Gerechtigkeit mit Objektivität im gewöhnlichen Verstande wenig zu tun hat.

Lessing hat mit der Welt, in der er lebte, seinen Frieden nie gemacht. Sein Vergnügen war, »den Vorurteilen die Stirne zu bieten« und dem »vornehmen Hofpöbel die Wahrheit zu sagen«; und wie teuer er für diese Vergnügungen bezahlt haben mag, es waren Vergnügungen im wörtlichen Sinne. Er selbst hat einmal – als er sich darüber Rechenschaft zu geben suchte, worin eigentlich die »tragische Lust« bestände – gesagt, daß »alle Leidenschaften, auch die allerunangenehmsten, als Leidenschaften angenehm« sind, weil »wir uns bei . . . (ihnen) eines größeren Grads unserer Realität bewußt sind«. Dieser Satz mahnt auf auffällige Weise an die griechische Affektenlehre, die den Zorn zum Beispiel unter die angenehmen Gemütsempfindungen rechnete, dafür aber die Hoffnung zusammen mit der Furcht als Übel verbuchte. Genau wie bei Lessing ist diese Unter-

scheidung an dem Grad der Realität orientiert, allerdings nicht in dem Sinne, daß die Realität an der Stärke gemessen würde, mit der der Affekt die Seele erschüttert, sondern daran, wie viel Wirklichkeit die Leidenschaft der Seele vermittelt. In der Hoffnung überspringt die Seele die Wirklichkeit, wie sie in der Furcht sich vor ihr zurückzieht. Aber der Zorn, und vor allem der Lessingsche Zorn, stellt die Welt bloß, so wie das Lessingsche Lachen in der Minna von Barnhelm dazu anlocken will, sich mit der Welt zu versöhnen, in ihr einen Platz zu finden, aber lachend-ironisch, das heißt ohne sich ihr zu verschreiben. Das gesteigerte Realitätsbewußtsein, das als solches Lust ist, entstammt einer leidenschaftlichen Weltoffenheit und Weltliebe, die sich in der »tragischen Lust« nicht einmal dadurch beirren läßt, daß der Mensch an der Welt zugrunde geht.

Wenn die Lessingsche Ästhetik im Gegensatz zu der des Aristoteles selbst die Furcht noch als eine Abart des Mitleids erkennen möchte, als das Mitleid, das wir mit uns selbst empfinden, so ist es, als sollte hier die Weltflucht der Furcht rückgängig gemacht werden, um auch sie noch als Leidenschaft zumindest zu retten, als einen Affekt nämlich, in dem wir von uns selbst so affiziert sind wie sonst von anderen Menschen in der Welt. Damit hängt aufs engste zusammen, daß für Lessing das Wesen der Poesie Handlung war (wie Haym richtig erkannte), und nicht, wie für Herder, eine Kraft – »die Zauberkraft, die auf meine Seele... wirkt« –, oder wie für Goethe eine gestaltete Natur. Ihm ging es gerade nicht um »die Vollendung des Kunstwerks in sich selbst«, die Goethe für »die ewige, unerläßliche Forderung« hielt, sondern – und darin ist er mit Aristoteles wieder ganz einig – um die Wirkung auf den Zuschauer, der gleichsam die Welt, nämlich das, was sich zwischen dem Künstler oder Dichter und seinen Mitmenschen als eine ihnen gemeinsame Welt gebildet hat, repräsentiert.

Lessing hat die Welt im Zorn und im Lachen erfahren, und Zorn und Lachen sind ihrem Wesen nach parteiisch. Deshalb war er unfähig oder nicht willens, ein Kunstwerk »in sich selbst« zu beurteilen, unabhängig von seinem »Effekt« in der Welt, und deshalb konnte er in seinen Polemiken angreifen oder verteidigen, je nachdem wie die in Frage stehende Sache gerade in der Öffentlichkeit beurteilt wurde, und ganz unabhängig davon, wie wahr oder falsch sie sein mochte. Es ist nicht nur Noblesse, wenn er sagte, daß »von ihm jeder Frieden habe, auf den alle losschlagen«, es ist auch eine zum Instinkt gewordene Besorgnis um das relative Recht, das gemeinhin auch die Meinungen und Standpunkte haben, welche aus guten Gründen den Kürzeren ziehen. So hat er selbst in dem Streit um das Christentum keine ein für allemal festgelegte Stellung bezogen, sondern ist, wie er in großartiger Selbsterkenntnis einmal sagte, unwillkürlich an ihm zweifelhaft geworden, »je bündiger mir der eine (es) erweisen wollte«, und hat es unwillkürlich in seinem »Herzen aufrecht zu erhalten« ge-

trachtet, »je mutwilliger und triumphierender es der andere ganz zu Boden treten wollte«. Dies aber heißt, daß er da, wo alle sich um die »Wahrheit« des Christentums stritten, vorzüglich für seine Stellung in der Welt eintrat – heute besorgt, es könnte wieder einen Anspruch auf Herrschaft geltend machen, und morgen schon wieder in Angst, es könnte aus der Welt ganz und gar verschwinden. Lessings so vieles vorwegnehmende Einsicht, daß die aufgeklärte Theologie seiner Zeit »uns unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Christen zu machen, uns zu höchst unvernünftigen Philosophen« mache, war nicht nur eine Parteinahme für die Vernunft. Sie war vor allem eine Parteinahme für die Freiheit, welche von denen, die »den Glauben durch Beweise erzwingen« wollen, in erheblich größere Gefahr geraten war als durch diejenigen, welche den Glauben als eine Gnade Gottes ansahen. Sie war aber darüber hinaus eine Parteinahme für die Welt, in der seiner Ansicht nach sowohl Religion wie Philosophie ihren Platz haben sollten, aber voneinander geschiedene Plätze, damit hinter der »Scheidewand ... eine jede ihren Weg fortgehen (könne), ohne die andere zu hindern«.

Kritik im Sinne Lessings ist diese Gesinnung, die immer Partei ergreift im Interesse der Welt, ein jegliches von seiner jeweiligen weltlichen Position her begreift und beurteilt und so niemals zu einer Weltanschauung werden kann, die von weiteren Erfahrungen in der Welt unabhängig bleibt, weil sie sich auf eine mögliche Perspektive festgelegt hat.

Uns täte es schon not, uns von Lessing in dieser Gesinnung belehren zu lassen, und was uns das Lernen so schwer macht, ist nicht unser Mißtrauen gegen die Aufklärung oder den Humanitätsglauben des achtzehnten Jahrhunderts. Nicht das achtzehnte, sondern das neunzehnte Jahrhundert steht zwischen Lessing und uns; seine Geschichtsbesessenheit und Ideologieverschworenheit sind gerade im politischen Denken unserer Zeit noch so wirksam, daß wir ein ganz und gar freies Denken, das sich weder der Geschichte noch des logischen Zwanges als Krücken bedient, für unverbindlich zu halten geneigt sind. Daß zum Denken nicht nur Intelligenz und Tiefsinn, sondern vor allem auch Mut gehört, ist uns noch halbwegs vertraut; viel erstaunlicher für uns ist, daß Lessings Parteinahme für die Welt so weit gehen konnte, daß er für sie sogar die Widerspruchslosigkeit mit sich selbst, die wir doch bei allen, die schreiben und sprechen, als selbstverständlich voraussetzen, opfern konnte. Denn er meinte in allem Ernst: »Ich bin nicht verpflichtet, die Schwierigkeiten aufzulösen, die ich mache. Meine Gedanken mögen immer sich weniger verbinden, ja wohl gar sich zu widersprechen scheinen: wenn es denn nur Gedanken sind, bei welchen (die Leser) Stoff finden, selbst zu denken.« Er wollte nicht nur von niemandem gezwungen werden, sondern auch niemanden zwingen, weder mit Gewalt noch durch Beweise; und er hat die Tyrannei derer, die durch Räsonieren und Vernünfteln, durch zwingendes Argumentieren, das Denken zu beherrschen

suchen, für die Freiheit für gefährlicher gehalten als die Orthodoxie. Er hat vor allem aber sich selbst niemals gezwungen, und statt mit einem widerspruchslosen System seine Identität in der Geschichte festzulegen, hat er, wie er selbst wußte, »nichts als Fermenta cognitionis« in die Welt gestreut.

So ist das berühmte Lessingsche Selbstdenken keineswegs eine Tätigkeit, die aus einem in sich einheitlichen und geschlossenen, organisch gewachsenen und gebildeten Individuum aufsteigt, um sich dann gewissermaßen umzusehen, wo in der Welt der günstigste Platz für seine Entfaltung liegen könne, um so das Individuum auf dem Umwege über das Denken in Harmonie mit der Welt zu bringen. Das Lessingsche Denken steigt nicht aus dem Menschen auf, und in ihm gibt sich nicht ein Selbst kund, sondern der Mensch – nach Lessing zum Handeln und nicht zum Vernünfteln geschaffen – entschließt sich zu ihm, weil er im Denken schließlich auch eine Art und Weise entdeckt, sich in Freiheit in der Welt zu bewegen. Von allen spezifischen Freiheiten, die uns in den Sinn kommen mögen, wenn wir das Wort Freiheit hören, ist die Bewegungsfreiheit nicht nur die historisch älteste, sondern auch die elementarste; das Aufbrechen-Können, wohin man will, ist die ursprünglichste Gebärde des Frei-seins, wie umgekehrt die Einschränkung der Bewegungsfreiheit seit eh und je die Vorbedingung der Versklavung war. Auch für das Handeln, in dem menschliche Freiheit in der Welt primär erfahren

wird, ist Bewegungsfreiheit die unabläßliche Bedingung. Daß Menschen, wenn ihnen der weltliche Raum, der durch Zusammenhandeln konstituiert wird und sich dann mit Ereignissen und Geschichten anfüllt, geraubt ist, sich auf ihre Denkfreiheit zurückziehen, ist natürlich sehr alt; und irgendein solches Rückzugsphänomen scheint auch bei Lessing vorzuliegen. Wenn wir von solchem Rückzug auf Gedankenfreiheit aus weltlicher Versklavung hören, fällt uns naturgemäß das stoische Vorbild ein, weil es geschichtlich das wirksamste gewesen ist. Dies Vorbild aber stellt genau genommen nicht so sehr einen Rückzug aus dem Handeln auf das Denken dar als eine Flucht aus der Welt in das eigene Selbst, von dem man hofft, es würde in souveräner Unabhängigkeit von der Außenwelt sich halten können. Davon ist bei Lessing keine Rede. Lessing zog sich auf das Denken zurück, aber ganz und gar nicht auf sein Selbst, und wenn es für ihn eine geheime Verbundenheit zwischen Handeln und Denken gegeben hat (was ich in der Tat glaube, aber nicht belegen kann), so lag sie darin, daß beides, Handeln wie Denken, in der Form einer Bewegung vor sich gehen, daß also die Freiheit, die beiden zugrunde liegt, die Bewegungsfreiheit ist.

Lessing hat wohl nie geglaubt, daß das Handeln durch Denken ersetzt werden könne oder daß Denkfreiheit ein Ersatz für die nur dem Handeln eigentümliche Freiheit sein könne. Er wußte sehr gut, daß er in dem damals »sklavischsten Lande Europas« lebte, wiewohl es in ihm sehr wohl

möglich war, »gegen die Religion so viel Sottisen zu Markte zu bringen als man« wollte; unmöglich nämlich war, »für die Rechte der Untertanen, ... gegen Aussaugung und Despotismus eine Stimme« zu erheben, also zu handeln. Der heimliche Bezug, den sein Selbstdenken mit dem Handeln verband, lag gerade darin, daß er sein Denken nie an Resultate band, ja daß er auf Resultate, sofern sie die endgültige Auflösung von Schwierigkeiten bringen sollten, die das Denken sich selbst macht, ausdrücklich verzichtete, und zwar sogar um den Preis der Wahrheit, weil ja jede Wahrheit notwendigerweise das Denken als reine Tätigkeit zum Stillstand bringen muß. Die Fermenta cognitionis, die Lessing in die Welt streute, sollten keine Erkenntnisse mitteilen, sondern andere zum Selbstdenken anregen, und dies eigentlich für keinen anderen Zweck, als um ein Gespräch zwischen Denkenden in Gang zu bringen. Das Lessingsche Denken ist nicht ein Sprechen mit sich selbst, sondern ein vorweggenommenes Sprechen mit anderen, und dies ist der Grund, warum es wesentlich polemisch ist. Aber selbst wenn es ihm gelungen wäre, sein Gespräch mit anderen Selbstdenkenden in Gang zu bringen und so einer Einsamkeit zu entkommen, die gerade ihm sich lähmend über alle Fähigkeiten legte, so hätte er sich schwerlich je weismachen lassen, daß damit nun alles in bester Ordnung sei. Was nicht in Ordnung war, und was auch durch kein Gespräch und kein Selbstdenken hätte in Ordnung kommen können, war die Welt – das nämlich, was zwischen den Menschen

entsteht, und wo das, was ein jeder durch Geburt mitbringt, sichtbar und hörbar werden kann. In den zweihundert Jahren, die uns von Lessings Lebenszeit trennen, hat sich in dieser Hinsicht manches geändert, aber weniges zum Besseren. Die »Stützen der bekanntesten Wahrheiten« (um in der von ihm geprägten Metapher zu bleiben), die damals erzitterten, liegen heute am Boden, und um sie zu erschüttern, bedarf es keiner Kritik mehr und keines Weltweisen. Wir dürfen unsere Augen nur nicht schließen, um zu erkennen, daß wir uns in einem wahren Trümmerfeld solcher Stützen befinden.

Nun könnte dies in gewissem Sinne ein Vorteil sein, nämlich für ein Denken, das sich ohne Stützen und Krücken, gewissermaßen ohne das Gelände der Tradition frei bewegt. Aber es ist schwer, dieses Vorteils in der Welt froh zu werden. Denn es hat sich längst herausgestellt, daß die Stützen der Wahrheiten auch die Stützen der weltlich-politischen Ordnung gewesen sind, und die Welt – im Unterschied zu den sie bewohnenden und in ihr frei sich bewegenden Menschen – bedarf der Stützen, um die Beständigkeit und Dauerhaftigkeit zu garantieren, ohne welche sie den sterblichen Menschen nicht die relativ gesicherte, relativ unvergängliche Heimat bieten kann, deren sie bedürfen. Man könnte wohl sagen, daß die lebendige Menschlichkeit eines Menschen in dem Maße abnimmt, in dem er auf das Denken verzichtet und sich den Resultaten, den bekannten oder auch unbekannten Wahrheiten anvertraut

und sie ausspielt, als seien sie Münzen, mit denen man alle Erfahrungen begleichen kann. Aber mit der Welt steht es gerade umgekehrt. Die Welt wird unmenschlich, ungeeignet für menschliche Bedürfnisse, welche die Bedürfnisse von Sterblichen sind, wenn sie in eine Bewegung gerissen wird, in der es keinerlei Bestand mehr gibt. So hat man denn auch seit dem großen Fehlschlag der Französischen Revolution die alten Stützen, die damals schon eingestürzt waren, immer wieder aufgerichtet, um dann immer wieder zusehen zu müssen, wie sie erst erzitterten und dann von neuem einstürzten. An die Stelle der »bekanntesten Wahrheiten« haben sich die furchtbarsten Irrlehren gesetzt, aber der Irrtum dieser Lehren ist kein Beweis, keine neue Stütze für die alten Wahrheiten. So kann auch im Politischen die Restauration niemals ein Ersatz werden für eine notwendig gewordene Neugründung; sie ist bestenfalls eine Notmaßnahme, die allerdings unvermeidlich ist, wenn die Neugründung nicht gelingt. Gleichermaßen unvermeidlich aber ist, daß in einer solchen Konstellation, noch dazu wenn sie sich über so lange Zeiträume erstreckt, das Mißtrauen der Menschen gegen Welt und Öffentlichkeit ständig wächst. Denn die Zerbrechlichkeit dieser immer wieder restaurierten Stützen der öffentlichen Ordnung wird naturgemäß nach jedem Einsturz evidenter, so daß schließlich die Öffentlichkeit gerade diejenigen »bekanntesten Wahrheiten« als allen ohne weiteres einleuchtend voraussetzt, an die doch im geheimen kaum noch einer glaubt.

II

In der Geschichte sind die Zeiten, in denen der Raum des Öffentlichen sich verdunkelt und der Bestand der Welt so fragwürdig wird, daß die Menschen von der Politik nicht mehr verlangen, als daß sie auf ihre Lebensinteressen und Privatfreiheit die gehörige Rücksicht nehme, nicht selten. Man kann sie mit einigem Recht »finstere Zeiten« (Brecht) nennen. Denjenigen, die in solchen Zeiten leben und von ihnen erzogen worden sind, hat es wohl immer nahe gelegen, die Welt und ihre Öffentlichkeit gering zu achten, sie so weit als möglich zu ignorieren, oder auch sie zu überspringen und gleichsam hinter sie zu greifen — als wäre die Welt nur eine Fassade, hinter der sich Menschen verbergen —, um sich dann mit Menschen ungeachtet der Welt, die zwischen ihnen liegt, zu verständigen. In solchen Zeiten entfaltet sich, wenn es gut geht, eine Menschlichkeit eigener Art. Um ihre Möglichkeiten recht einzuschätzen, brauchen wir nur an »Nathan den Weisen« zu denken, dessen eigentliches Thema: »Es genügt ein Mensch zu sein« das Schauspiel durchherrscht und dem der Appell: »Sei mein Freund!«, der wie ein Leitmotiv durch das Ganze klingt, entspricht. Wir könnten mit gleichem Recht an die Zauberflöte denken, die ebenfalls eine solche Menschlichkeit zum Thema hat, deren Humanität tiefer liegt, als wir gemeinhin meinen, wenn wir nur an die durchschnittlichen Theorien des achtzehnten Jahrhunderts von einer einheit-

lichen Menschennatur denken, die hinter der Vielfalt der Nationen, Völker, Rassen und Religionen liegen sollte, in die das Menschengeschlecht sich aufteilt. Wenn es eine solche Menschennatur geben sollte, so wäre sie ein Naturphänomen, und ein ihr entsprechendes Verhalten menschlich zu nennen, würde voraussetzen, daß menschliches und natürliches Verhalten ein und dasselbe sind. Der größte und geschichtlich wirksamste Vertreter dieser Menschlichkeit im achtzehnten Jahrhundert war Rousseau, für den sich die allen Menschen gemeinsame Menschennatur nicht in der Vernunft, sondern im Mitleid manifestierte, in einem eingeborenen Widerwillen, wie er sagte, einen Mitmenschen leiden zu sehen. In merkwürdiger Übereinstimmung hat auch Lessing gemeint, der mitleidigste Mensch sei der beste Mensch. Aber im Unterschied zu Rousseau, den der egalitäre Charakter des Mitleids nicht störte – die Tatsache, daß wir, wie Lessing betonte, »etwas Mitleidähnliches« auch dem Bösewicht gegenüber empfinden –, und der daher ganz im Sinne der Französischen Revolution, die sich dann auf ihn berief, die Verwirklichung der Menschlichkeit in der fraternité, in der Brüderlichkeit erblickte, hat Lessing die Freundschaft, die ja so wählerisch ist wie das Mitleid egalitär ist, für das zentrale Phänomen gehalten, in dem allein sich Menschlichkeit beweisen könne.

Bevor wir auf diesen Lessingschen Begriff von Freundschaft und seine politische Relevanz zu sprechen kommen, müssen wir noch etwas bei der Brüderlichkeit, wie sie das

achtzehnte Jahrhundert verstand, verweilen; und dies nicht nur, weil auch Lessing sie gut kannte, wenn er von den »philanthropischen Empfindungen« spricht, von einer brüderlichen Zuneigung zu den Menschen nämlich, die aus einem Haß auf die Welt, in der Menschen »unmenschlich« behandelt werden, entspringt, sondern vor allem weil in solcher Brüderlichkeit sich Menschlichkeit in der Tat am häufigsten in »finsteren Zeiten« zeigt und erweist. Diese Art der Menschlichkeit wird sogar unausweichlich, wenn die finsteren Zeiten sich für bestimmte Menschengruppen so verdüstern, daß es für sie gar keiner Erkenntnis oder freien Entscheidung mehr bedarf, um sich aus der Welt zurückzuziehen. Als ein geschichtlich beschreibbares und geradezu fixierbares Phänomen finden wir die Menschlichkeit im Sinne der Brüderlichkeit eigentlich bei allen verfolgten Völkern und allen versklavten Menschengruppen, und es muß im Europa des achtzehnten Jahrhunderts sehr nahe gelegen haben, sie gerade bei den Juden zu erfahren. Diese Menschlichkeit ist das große Vorrecht der Pariavölker, sie ist das, was die Parias dieser Welt immer und unter allen Umständen vor allen anderen voraushaben können. Dies Vorrecht ist teuer genug bezahlt; ihm entspricht oft ein so radikaler Weltverlust, eine so furchtbare Verkümmerung aller Organe, mit denen wir der Welt zugewandt sind – von dem Gemeinsinn oder gesunden Menschenverstand angefangen, mit dem wir uns in einer gemeinsamen Welt orientieren, bis zu dem Schönheitssinn oder Geschmack,

mit dem wir die Welt lieben –, daß man in extremen Fällen, in denen das Pariatum über Jahrhunderte angedauert hat, von wirklicher Weltlosigkeit sprechen kann. Und Weltlosigkeit ist leider immer eine Form der Barbarei.

Bei dieser gewissermaßen natürlich gewachsenen Menschlichkeit ist es, als ob unter dem Druck der Verfolgung die Verfolgten so enge zusammengerückt sind, daß der Zwischenraum, den wir Welt nannten (und der zwischen ihnen vor der Verfolgung natürlich auch bestand, und sie in Distanz voneinander hielt), einfach verschwunden wäre. Dabei entsteht leicht eine Wärme menschlicher Beziehungen, die diejenigen, die einige Erfahrung mit solchen Menschengruppen haben, fast wie ein physikalisches Phänomen anmuten mag. Das soll natürlich nicht heißen, daß diese Wärme verfolgter Völker nicht eine große Sache ist. In ihrer vollen Entfaltung kann sie der Nährboden einer Güte werden, deren Menschen sonst kaum je fähig sind. Auch ist hier oft eine Vitalität beheimatet, eine Freude des schier Lebendigseins, bei der es ist, als käme das Leben zu seinem vollen Recht erst unter denen, die, weltlich gesprochen, die Erniedrigten und Beleidigten sind. Dabei darf man aber nicht vergessen, daß der Charme und die Intensität der Atmosphäre, die sich hier entwickelt, auch dem geschuldet sind, daß die Parias dieser Welt das große Privileg genießen, von der Sorge um die Welt unbelastet zu sein.

Die Brüderlichkeit, welche die Französische Revolution der Freiheit und Gleichheit, die seit eh und je die politische

Sphäre des Menschen charakterisierten, hinzufügte, hat ihren natürlichen Ort in der Lebenssphäre der Unterdrückten und Verfolgten, der Ausgebeuteten und Erniedrigten, welche das achtzehnte Jahrhundert die Unglücklichen, les malheureux, und das neunzehnte Jahrhundert die Elenden, les misérables, nannte. Das Mitleid, das bei Lessing wie Rousseau, wenn auch in sehr verschiedenen Zusammenhängen, eine so außerordentliche Rolle für die Entdeckung und Bestätigung einer allen Menschen gemeinsamen Menschennatur spielte, ist dann bei Robespierre zum ersten Mal zu dem zentralen Motiv des Revolutionärs geworden; seither gehört es untrennbar und unübersehbar in die Geschichte der europäischen Revolutionen. Nun ist das Mitleid zweifellos ein natürlich-kreatürlicher Affekt, von dem jeder normal geartete Mensch unwillkürlich beim Anblick auch des fremdesten Leides noch ergriffen wird, und es scheint daher sehr nahe zu liegen, diesen Affekt zur Grundlage eines Fühlens zu machen, das sich auf die ganze Menschheit erstrecken sollte, um dann eine Menschengesellschaft zu etablieren, in welcher wirklich alle Menschen Brüder werden. Durch das Mitleid versuchte die revolutionär gesinnte Humanität des achtzehnten Jahrhunderts, sich mit dem Unglück und dem Elend zu solidarisieren, gleichsam in die Sphäre zu dringen, in der die Brüderlichkeit beheimatet ist. Dabei stellte sich sehr bald heraus, daß diese Art der Menschlichkeit, wie sie in ihrer reinsten Ausprägung ein Vorrecht der Parias ist, nicht übertragbar ist

und von denen, die nicht dazugehören, nicht ohne weiteres, auch nicht durch den Affekt des Mitleids oder selbst durch Mitleiden, angeeignet werden kann. Auf das Unheil, das das Mitleid in die modernen Revolutionen getragen hat, weil es versuchte, die Unglücklichen glücklicher zu machen, anstatt für alle Gerechtigkeit zu etablieren, können wir hier nicht eingehen. Aber wir mögen, um ein wenig Abstand von uns selbst und der modernen Art des Fühlens zu gewinnen, uns kurz erinnern, wie die in allem Politischen so viel erfahrenere antike Welt das Mitleid und die Menschlichkeit der Brüderlichkeit eingeschätzt hat.

In einem sind Neuzeit und Antike sich einig: beide sehen im Mitleid etwas ganz Natürliches, dem sich der Mensch ebensowenig entziehen kann wie etwa der Furcht. Um so auffallender ist, daß, wenn es zur Beurteilung des Mitleids kommt, die Antike im schärfsten Widerspruch zu der großen Schätzung des Mitleids in der Neuzeit steht. Für sie war der mitleidigste Mensch so wenig der beste Mensch wie der furchtsamste Mensch, gerade weil sie so deutlich den rein affektiven Charakter des Mitleids erkannte, von dem wir wie von der Furcht befallen werden, ohne uns wehren zu können, und das als reines Erleiden auf jeden Fall das Handeln unmöglich macht. Dies ist der Grund, warum Aristoteles Mitleid und Furcht zusammen behandelt, wobei es ganz abwegig wäre, das Mitleid auf die Furcht – als errege fremdes Leid in uns die Furcht für uns selbst – oder die Furcht auf das Mitleid – als ob wir in der Furcht

mit uns selbst Mitleid empfänden – zu reduzieren. Noch überraschender für uns ist, wenn wir (von Cicero in den Tusc. Disputationes III 21) hören, daß die Stoiker das Mitleid mit dem Neid auf eine Stufe stellten: Wer Leid empfindet an eines anderen Unglück, der leidet auch an eines anderen Glück. Cicero selbst kommt dem, worum es sich hier handelt, allerdings erheblich näher, wenn er in dem gleichen Zusammenhang (ib. IV 56) fragt: Sollen wir beklagen anstatt zu helfen, sollten wir etwa unfähig sein, Hilfe zu leisten, ohne von Mitleid befallen und affiziert zu sein? Sollten, mit anderen Worten, Menschen so schäbig sein, daß sie ohne den Affekt des Mitleids, ohne von ihrem eigenen Mit-leiden angestachelt und gleichsam gezwungen zu werden, unfähig sind, sich menschlich zu verhalten?

Wir können schwerlich umhin, bei Beurteilungen dieser Affekte die Frage der Selbstlosigkeit oder besser die Frage der Offenheit für andere, die in der Tat Vorbedingung der Menschlichkeit in jedem Verstande ist, aufzuwerfen. Aber gerade da scheint es evident, daß die Mitfreude dem Mitleiden an Offenheit absolut überlegen ist. Gesprächig ist die Freude, nicht das Leid, und das wahrhaft menschliche Gespräch unterscheidet sich von der bloßen Diskussion dadurch, daß es von Freude an dem anderen und dem, was er sagt, ganz durchdrungen ist, gleichsam auf den Ton der Freude gestimmt ist. Das, was diese Freude unmöglich macht, ist der Neid, der in der Welt der Humanität das böseste Laster ist; aber das eigentliche Gegenteil des Mit-

leids ist die Grausamkeit, die genau wie das Mitleid ein Affekt ist, nämlich eine Perversion, die Lust empfindet, wo natürlicherweise Schmerz empfunden wird, wobei entscheidend ist, daß Lust und Schmerz wie alles natürlich Kreatürliche in die Stummheit drängt und von sich aus wohl zum Ton, aber nicht zur Sprache und zum Gespräch findet.
Dies alles sagt nur auf andere Weise, daß die Menschlichkeit der Brüderlichkeit denen nicht zusteht, die nicht zu den Erniedrigten und Beleidigten gehören und nur durch das Mitleid an ihr Anteil haben können. Das Recht auf die Wärme der Pariavölker erstreckt sich nicht mehr auf diejenigen, die sich mit ihnen solidarisieren, weil sie auf Grund ihrer andersgearteten Stellung in der Welt eine Verpflichtung für die Welt haben und die Unbekümmertheit des Parias nicht teilen dürfen. Aber es ist richtig, daß in »finsteren Zeiten« die Wärme, die den Parias das Licht ersetzt, eine große Faszination hat für alle, die sich der Welt, so wie sie ist, so schämen, daß sie sich in die Unsichtbarkeit flüchten möchten. Und in der Unsichtbarkeit, in dem Dunkel, in dem man selbst verborgen auch die sichtbare Welt nicht mehr zu sehen braucht, kann allerdings nur die Wärme und die Brüderlichkeit der eng aneinander gerückten Menschen für die unheimliche Realitätslosigkeit entschädigen, die menschliche Beziehungen überall da annehmen, wo sie schlechterdings weltlos, unbezogen auf eine den Menschen gemeinsame Welt, sich entfalten. In dieser Welt- und Realitätslosigkeit liegt nichts näher, als zu meinen,

daß das den Menschen Gemeinsame nicht die Welt sei, sondern eine so oder anders gedeutete Menschennatur – wobei es verhältnismäßig gleichgültig ist, ob man den Akzent auf eine allen Menschen gleiche Vernunft oder eine ihnen allen gleichermaßen zukommende Empfindung, zum Beispiel die Fähigkeit des Mitleids, legt. Der Rationalismus und die Sentimentalität des achtzehnten Jahrhunderts sind nur zwei Seiten der gleichen Sache, die beide gleichwohl in den schwärmerischen Überschwang führen konnten, in dem man sich allen Menschen brüderlich verbunden fühlt. Auf jeden Fall waren diese Rationalität und diese Sentimentalität nur der innere, im Unsichtbaren lokalisierte Ersatz für den Verlust der gemeinen, sichtbaren Welt.
Was nun diese Menschennatur und die ihr entsprechende Menschlichkeit anlangt, so gilt für sie leider nicht nur, daß sie sich nur im Dunklen manifestiert und also weltlich nicht feststellbar ist, sondern auch, daß sie in der Sichtbarkeit sich gleich einem Phantom in nichts auflöst. Die Menschlichkeit der Erniedrigten und Beleidigten hat die Stunde der Befreiung noch niemals auch nur um eine Minute überlebt. Das heißt nicht, daß sie nichts sei, sie macht in der Tat die Erniedrigung tragbar; aber es heißt, daß sie politisch schlechterdings irrelevant ist.

III

Diese und ähnliche Fragen der richtigen Haltung in »finsteren Zeiten« sind natürlich der Generation und der Menschengruppe, der ich angehöre, besonders vertraut. Ist schon der Einklang mit der Welt, den die Ehrung verlangt, in unserer Zeit und unter unseren Weltumständen nirgends selbstverständlich, so gilt dies für uns in erhöhtem Maße. Uns sind Ehrungen sicher nicht an der Wiege gesungen worden, und es wäre nicht zu verwundern, wenn wir die Weltoffenheit und Unbefangenheit, das, was die Welt im Guten gibt, einfach dankbar hinzunehmen, nicht mehr erlernen können. Auch diejenigen unter uns, die sich im Reden und Schreiben an die Öffentlichkeit wagten, taten dies nicht aus einer ursprünglichen Lust am Öffentlichen, und sie haben schwerlich erwartet, von der Öffentlichkeit je bestätigt zu werden. Ihnen mußte es erheblich näher liegen, sich auch in der Öffentlichkeit nur menschlich zu verhalten, wiewohl man dies eigentlich nie kann; sie waren jedenfalls geneigt, auch hier sich nur an Freunde zu wenden und an jene unbekannten, vereinzelten Leser und Hörer, mit denen sich natürlich jeder, der überhaupt schreibt und spricht, unwillkürlich verbrüdert weiß. Ich fürchte, ihre Bemühungen fühlten sich der Welt sehr wenig verpflichtet und waren eher von der Hoffnung geleitet, in einer unmenschlich gewordenen Welt nicht nur so etwas wie Menschlichkeit zu bewahren, sondern auch, so gut

es eben gehen wollte, der unheimlichen Realitätslosigkeit der reinen Menschlichkeit zu widerstehen—jeder auf seine Weise, und einige Wenige dadurch, daß sie nach Möglichkeit auch das Unmenschliche noch zu verstehen und auch das Ungeheuerliche in der Vorstellung noch nachzuvollziehen suchten.

Ich betone meine Zugehörigkeit zu der Gruppe der aus Deutschland in verhältnismäßig jungem Alter vertriebenen Juden so ausdrücklich, weil ich gewissen Mißverständnissen zuvorkommen möchte, die sich, wenn man von der Menschlichkeit spricht, nur allzu leicht ergeben. Ich darf in diesem Zusammenhang nicht verschweigen, daß ich lange Jahre hindurch auf die Frage: Wer bist Du? die Antwort: Ein Jude, für die einzig adäquate gehalten habe, nämlich für die einzige, die der Realität des Verfolgtseins Rechnung trug. Ich hätte sicher eine Haltung, die im Sinne – nicht im Wortlaut – des Nathan auf die Aufforderung: »Tritt näher, Jude!« mit einem: Ich bin ein Mensch, antwortet, für ein groteskes und gefährliches Ausweichen vor der Wirklichkeit gehalten.

Und um gleich ein anderes naheliegendes Mißverständnis aus dem Weg zu räumen: ich habe mit dem Wort ›Jude‹ keineswegs irgendeine hervorragende Art des Menschseins andeuten wollen, als sei das jüdische Schicksal stellvertretend oder exemplarisch für das Schicksal der Menschheit. (Dies konnte man ohne ideologische Verzerrung erst in dem letzten Stadium der Naziherrschaft mit einem gewis-

sen Recht behaupten, als nämlich in der Tat die Juden und der Antisemitismus nur noch dazu benutzt wurden, um den rassischen Ausmerzungsprozeß dieser Form der totalen Herrschaft loszulassen und in Schwung zu halten. Aber wenn auch die Nazibewegung von vornherein ins Totalitäre tendierte, so war doch die Herrschaft des Dritten Reiches in den ersten Jahren nach 1933 noch keineswegs total. Und ich habe hier diese erste Periode, die bis zum Jahre 1938 dauerte, im Auge.) Ich meinte mit meinem ›Ein Jude‹ noch nicht einmal eine geschichtlich belastete oder ausgezeichnete Realität, sondern nichts als die schlichte Anerkennung einer politischen Gegenwart, die eine Zugehörigkeit diktiert hatte, in welcher gerade die Frage der personalen Identität im Sinne des Anonymen, des Namenlosen mitentschieden war. Dazu könnte man heute, da ein solches Verhalten wie eine Pose wirken müßte, leicht bemerken, diejenigen, die so reagierten, hätten es eben in der Menschlichkeit nie sonderlich weit gebracht, sie hätten sich von Hitler bluffen lassen und wären auf ihre Weise seinem Einfluß erlegen. Leider gilt hier der an sich so einfache und doch gerade in Zeiten der diffamierenden Verfolgung so schwer verständliche Grundsatz, daß man sich immer nur als das wehren kann, als was man angegriffen ist. Diejenigen, die solche Identifizierungen einer feindlichen Welt ablehnen, mögen sich der Welt wunderbar überlegen fühlen; aber eine solche Überlegenheit ist dann wirklich nicht mehr von dieser Welt, sie ist die Überlegen-

heit eines besser oder schlechter ausstaffierten Wolkenkuckucksheim.

Wenn ich den personalen Hintergrund meiner Überlegungen so unverhohlen aufdecke, mag es denen, die das jüdische Schicksal nur vom Hörensagen kennen, leicht scheinen, ich plaudere aus einer Schule, in die sie nicht gegangen sind und deren Lektionen sie nicht betreffen. Nun hat es aber in Deutschland in dem gleichen Zeitraum das Phänomen der »inneren Emigration« gegeben, und diejenigen, die mit diesem Erfahrungshintergrund vertraut sind, dürften gewisse Fragen und Konflikte wiedererkennen, die mit den von mir erwähnten Problemen eine mehr als nur formal-strukturelle Verwandtschaft aufweisen. Wie schon ihr Name andeutet, war die »innere Emigration« ein eigentümlich zweideutiges Phänomen; es besagte einerseits, daß man sich innerhalb Deutschlands wie ein nicht mehr zu diesem Lande Gehöriger, wie ein Ausgewanderter verhielt; und meinte doch andererseits, daß man in Wirklichkeit nicht ausgewandert war, sondern sich in ein Inneres zurückgezogen hatte, in die Unsichtbarkeit des Denkens und Fühlens. Es ist ein Irrtum zu meinen, daß es diese Form der Emigration, das Auswandern aus der Welt in ein Inneres, nur in Deutschland gegeben hätte, wie es ein Irrtum ist zu meinen, sie hätte mit dem Ende des Dritten Reiches ihr Ende gefunden. Nur war in jener finstersten Zeit hüben wie drüben die Versuchung noch stärker, angesichts einer untragbar scheinenden Wirklichkeit die Welt und ihre Öf-

fentlichkeit in ein Innenleben zu überspringen oder sie zugunsten einer eingebildeten Welt, »wie sie sein sollte« oder wie sie einmal gewesen war, einfach zu ignorieren.
Hinter der neuerlich in Deutschland vielfach diskutierten und leider nur zu verbreiteten Neigung, so zu tun, als habe es die Jahre von 1933 bis 1945 gar nicht gegeben; als könne man getrost dieses Stück der deutschen und der europäischen und damit der Weltgeschichte aus den Lehrbüchern streichen; als käme alles darauf an, das »Negative« zu vergessen und das Furchtbare ins Sentimentale zu verfälschen – wobei der Welterfolg von »Anne Franks Tagebuch« ja deutlich zeigt, daß solche Neigungen nicht auf Deutschland beschränkt sind; hinter den grotesken Zuständen, daß man deutschen Jugendlichen verheimlicht, was in einer Entfernung von wenigen Kilometern jedes Schulkind weiß: hinter all dem steckt natürlich eine echte Ratlosigkeit. Und gerade diese Unfähigkeit, nachträglich dem zu begegnen, was Wirklichkeit war, könnte noch ein direktes Erbe aus der inneren Emigration sein, wie sie zweifellos zu einem guten Teil und noch direkter eine Folge der Hitlerherrschaft ist, eine Folge nämlich der organisierten Schuld, in welche die Nazis alle Bewohner des deutschen Territoriums verstrickt hatten, die inneren Emigranten nicht weniger als die überzeugten Parteimitglieder oder die schwankenden Mitläufer, und die dann von den Alliierten in der verhängnisvollen These von der Kollektivschuld erst einmal einfach übernommen wurde. Hier hat

natürlich auch die dem Außenstehenden so auffällige, tiefe Ungeschicklichkeit der Deutschen ihren Grund, sich in einem Gespräch über die Fragen der Vergangenheit überhaupt zu bewegen. Wie schwer es sein muß, hier einen Weg zu finden, kommt vielleicht am deutlichsten in der gängigen Redensart zum Ausdruck, das Vergangene sei noch unbewältigt, und in der gerade Menschen guten Willens eigenen Überzeugung, man müsse erst einmal daran gehen, »die Vergangenheit zu bewältigen«. Dies kann man wahrscheinlich überhaupt mit keiner Vergangenheit, sicher aber nicht mit dieser. Das Höchste, was man erreichen kann, ist zu wissen und auszuhalten, daß es so und nicht anders gewesen ist, und dann zu sehen und abzuwarten, was sich daraus ergibt.
Dies läßt sich vielleicht am besten an einem weniger belasteten Beispiel erläutern. Nach dem ersten Weltkrieg erlebten wir die Bewältigung der Vergangenheit in einer Flut von Kriegsdarstellungen aller Art und der verschiedensten Qualität, und dies natürlich nicht nur in Deutschland, sondern in allen betroffenen Ländern. Es hat nichtsdestoweniger nahezu vierzig Jahre gedauert, bis eine Dichtung erschien, welche die innere Wahrheit des Geschehens so transparent in die Erscheinung brachte, daß man sagen konnte: Ja, so ist es gewesen. Und in diesem Roman, nämlich in der »Legende« von William Faulkner, ist sehr wenig beschrieben, weniger noch erklärt und gar nichts »bewältigt«; sein Ende sind Tränen, die der Leser mitweint,

und was darüber hinaus verbleibt, ist der »tragische Effekt« oder die »tragische Lust«, deren Erschütterung uns instandsetzt, uns damit abzufinden, daß sich so etwas wie dieser Krieg überhaupt ereignet hat. Ich erwähne absichtlich die Form der Tragödie, weil sie mehr als andere Formen der Dichtung einen Erkennungsprozeß darstellt. Der tragische Held wird wissend, indem er das Getane noch einmal in der Form des Erleidens erfährt, und in diesem »Pathos«, in dem Erleiden des Gehandelten, wird das Geflecht der Taten überhaupt erst zum Geschehen. Die Tragödie zeigt den Umschwung vom Handeln zum Erleiden, darin besteht ihre Peripatie. Aber auch nicht tragische Handlungsabläufe werden zu einem echten Geschehen erst, wenn sie in einer rückwärts gewendeten, erkennenden Erinnerung nochmals in der Form des Erleidens erfahren werden. Solches Erinnern kann erst zu Worte kommen, wenn Empörung und gerechter Zorn, die uns im Handeln antreiben, zum Schweigen gekommen sind, und dafür bedarf es der Zeit. Bewältigen können wir die Vergangenheit so wenig, wie wir sie ungeschehen machen können. Wir können uns aber mit ihr abfinden. Die Form, in der das geschieht, ist die Klage, die aus aller Erinnerung steigt. Es ist, wie Goethe gesagt hat:

Der Schmerz wird neu, es wiederholt die Klage
Des Lebens labyrinthisch irren Lauf.

Die tragische Erschütterung der wiederholenden Klage betrifft eines der Grundelemente allen Handelns; sie legt seinen Sinn und die in die Geschichte eingehende, bleibende Bedeutung fest. Im Unterschied zu anderen dem Handeln eigentümlichen Elementen – vor allem im Unterschied zu den vorgefaßten Zielen, den treibenden Motiven und den es leitenden Prinzipien, die alle im Verlauf der Handlung sichtbar werden – erscheint der Sinn eines Gehandelten erst, wenn das Handeln selbst zum Abschluß gekommen und als eine Geschichte erzählbar geworden ist. Sofern es überhaupt ein »Bewältigen« der Vergangenheit gibt, besteht es in dem Nacherzählen dessen, was sich ereignet hat; aber auch dies Nacherzählen, das Geschichte formt, löst keine Probleme und beschwichtigt kein Leiden, es bewältigt nichts endgültig. Vielmehr regt es, solange der Sinn des Geschehens lebendig bleibt – und dies kann durch sehr lange Zeiträume der Fall sein – zu immer wiederholendem Erzählen an. Die Dichter in einem sehr allgemeinen, die Geschichtsschreiber in einem sehr speziellen Sinn haben die Aufgaben, dies Erzählen in Gang zu bringen und uns in ihm anzuleiten. Und wir, die wir gemeinhin weder Dichter noch Historiker sind, kennen das, was hier vorgeht, aus unserer eigenen Lebenserfahrung sehr gut, in der wir ja auch das Bedürfnis haben, uns das, was in unserem Leben eine Rolle spielte, in die Erinnerung zu rufen, indem wir es nach- und uns vorerzählen. Dadurch bereiten wir das Dichten als eine menschliche Möglichkeit ständig vor, sind gleichsam ständig darauf gefaßt, daß es irgendwo in einem Menschen zum Durchbruch gelangt, Wenn dies geschieht,

kommt das erinnernde Erzählen erst einmal zu einem Stillstand, und eine vorläufig fertige Erzählung wird als ein Ding, ein Weltding unter anderen Weltdingen, dem Bestand der Welt hinzugefügt. In der Verdinglichung durch den Dichter oder auch den Historiker hat die Erzählung der Geschichte die Beständigkeit und Dauerhaftigkeit gefunden, die es ermöglicht, sie in die uns überdauernde Welt einzuordnen, wo sie weiterleben kann – eine Geschichte unter vielen Geschichten. Einen von diesen Geschichten ganz und gar ablösbaren Sinn gibt es nicht, und auch dies wissen wir bereits aus unserer eigenen, nicht-dichterischen Lebenserfahrung. Keine Lebensweisheit, keine Analyse, kein Resultat, kein noch so tiefsinniger Aphorismus kann es an Eindringlichkeit und Sinnfülle mit der recht erzählten Geschichte aufnehmen.

Ich bin nur scheinbar von meinem Thema abgekommen. Es geht um die Frage, wieviel Wirklichkeit auch in einer unmenschlich gewordenen Welt festgehalten werden muß, um Menschlichkeit nicht zu einer Phrase oder einem Phantom werden zu lassen. Oder anders gewendet, wie weit man der Welt auch dann noch verpflichtet bleibt, wenn man aus ihr verjagt ist oder sich aus ihr zurückgezogen hat. Denn ich möchte natürlich keineswegs behaupten, daß die innere Emigration, die Flucht aus der Welt in die Verborgenheit, aus der Öffentlichkeit in die Anonymität – wenn sie nur wirklich vollzogen wurde und nicht nur ein Vorwand war, mit innerlichen Vorbehalten zu tun, was alle taten, um sich

vor sich selbst zu salvieren – nicht eine berechtigte und in vielen Fällen sogar die einzig mögliche Haltung gewesen ist. Die Weltflucht in den finsteren Zeiten der Ohnmacht ist immer zu rechtfertigen, solange die Wirklichkeit nicht ignoriert wird, sondern als das, wovor man flieht, in der ständigen Präsenz gehalten wird. Wo Menschen sich so verhalten, kann auch das Private eine zwar immer noch ohnmächtige, aber keineswegs belanglose Wirklichkeit erhalten. Nur muß man sich darüber klar sein, daß der Realitätscharakter dieser Wirklichkeit nicht in der Innerlichkeit liegt und auch nicht dem Privaten als solchem entstammt, sondern der Welt, der man noch eben entkam. Man muß wissen, daß man sich ständig auf der Flucht befindet und daß die Flucht die Wirklichkeit ist, in der die Welt sich meldet. So stammt denn auch die eigentliche Kraft der Weltflucht aus der Verfolgung, und die persönliche Stärke der Fliehenden wächst, je größer Verfolgung und Gefahr werden.

Dabei darf man aber die Grenze der politischen Bedeutung einer solchen Existenz, selbst wenn sie rein durchgehalten wird, nicht übersehen. Die Grenze liegt darin, daß Kraft und Macht nicht dasselbe sind, daß Macht nur dort ersteht, wo Menschen zusammen handeln, aber nicht, wo Menschen als einzelne stärker werden. Keine Stärke ist je groß genug, um Macht ersetzen zu können; wo Stärke mit Macht konfrontiert ist, wird sie immer erliegen. Aber auch die Kraft, zu fliehen und in der Flucht zu widerstehen, die ge-

rade noch im Bereich dessen liegt, was dem einzelnen in seiner Menschlichkeit möglich ist, kann sich nicht bilden, wo die Wirklichkeit übersprungen oder vergessen wird – sei es, daß man sich selbst für zu gut und edel hält, um mit einer solchen Welt überhaupt konfrontiert zu werden, oder daß man das schlechterdings »Negative« der gerade herrschenden Weltumstände nicht aushält. So anziehend es sein mag, solchen Versuchungen nachzugeben und sich in dem Asyl des eigenen Inneren häuslich einzurichten – und wer wäre nicht versucht gewesen, das unter anderem auch unerträglich dumme Geschwätz der Nazis einfach zu überhören?–, das Resultat wird immer sein, daß man die Menschlichkeit mit der Wirklichkeit wie das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat.

So wäre es etwa unter den Verhältnissen des Dritten Reiches im Falle einer Freundschaft zwischen einem Deutschen und einem Juden nicht ein Zeichen von Menschlichkeit gewesen, wenn die Freunde gesagt hätten: Sind wir nicht beide Menschen? Damit wären sie der Wirklichkeit und der ihnen damals gemeinsamen Welt bloß ausgewichen; sie hätten sich nicht in der Verborgenheit und auf der Flucht vor ihr gegen sie gestellt. Im Sinne einer Menschlichkeit, welche die Wirklichkeit nicht wie den Boden unter den Füßen verloren hat, nämlich einer Menschlichkeit inmitten der Wirklichkeit der Verfolgung, hätten sie schon sagen müssen: ein Deutscher und ein Jude, und Freunde. Wo immer aber eine solche Freundschaft damals (natürlich

nicht etwa heute!) gelang und in Reinheit, das heißt, ohne falsche Schuldkomplexe auf der einen und ohne falsche Überheblichkeit oder Minderwertigkeitskomplexe auf der anderen Seite durchgehalten wurde, war in der Tat ein Stück Menschlichkeit in einer unmenschlich gewordenen Welt verwirklicht worden.

IV

Mit dem Beispiel der Freundschaft, an dem ich exemplifizierte, weil sie mir aus mancherlei Gründen eine ausgezeichnete Bedeutung für die Frage der Menschlichkeit zu haben scheint, sind wir wieder zu Lessing zurückgekommen. Die Alten meinten bekanntlich, daß ein menschliches Leben nichts weniger entbehren könne als Freunde, ja daß ein Leben ohne Freunde nicht eigentlich lebenswert sei. Dabei spielte aber für sie die Überlegung, daß wir der Hilfe von Freunden im Unglück bedürfen, kaum eine Rolle; sie waren umgekehrt eher der Überzeugung, daß es für Menschen kein Glück geben kann, an dem sich nicht ein anderer, ein Freund mitfreut. Natürlich ist etwas an der Sprichwortweisheit, daß man seine wahren Freunde erst im Unglück kennt; aber diejenigen, die wir von uns aus, ohne vom Unglück belehrt zu sein, für unsere wahren Freunde halten, sind eher diejenigen, vor denen wir uns

nicht scheuen, ein Glück zu zeigen und auf deren Mitfreude wir zählen.

Wir sind heute gewohnt, in der Freundschaft ausschließlich ein Phänomen der Intimität zu sehen, in der die Freunde unbehelligt von der Welt und ihren Ansprüchen einander die Seelen eröffnen. Der beste Vertreter dieser Ansicht ist Rousseau, nicht Lessing, und ihr entspricht die Weltentfremdung des modernen Individuums, das sich in der Tat nur fern aller Öffentlichkeit in der Intimität und unter vier Augen offenbaren kann. So fällt es uns auch schwer, die politische Relevanz der Freundschaft zu verstehen, und wenn wir etwa bei Aristoteles lesen, daß die *philia*, die Freundschaft zwischen den Bürgern, eines der Grunderfordernisse des gesunden Gemeinwesens sei, so sind wir geneigt zu glauben, er habe von nicht mehr gesprochen als von der Abwesenheit der Parteikämpfe und des Bürgerkriegs im Innern der Stadt. Für die Griechen aber lag das eigentliche Wesen der Freundschaft im Gespräch, und sie waren der Meinung, daß das dauernde Miteinander-Sprechen erst die Bürger zu einer Polis vereinige. Im Gespräch manifestiert sich die politische Bedeutung der Freundschaft und der ihr eigentümlichen Menschlichkeit, weil dies Gespräch (im Unterschied zu den Gesprächen der Intimität, in welchen individuelle Seelen über sich selbst sprechen), so sehr es von der Freude an der Anwesenheit des Freundes durchdrungen sein mag, der gemeinsamen Welt gilt, die in einem ganz präzisen Sinne unmenschlich bleibt, wenn

sie nicht dauernd von Menschen besprochen wird. Denn menschlich ist die Welt nicht schon darum, weil sie von Menschen hergestellt ist, und sie wird auch nicht schon dadurch menschlich, daß in ihr die menschliche Stimme ertönt, sondern erst, wenn sie Gegenstand des Gesprächs geworden ist. Wie sehr wir von den Dingen der Welt betroffen sein mögen, wie tief sie uns anregen und erregen mögen, menschlich werden sie für uns erst, wenn wir sie mit unseresgleichen besprechen können. Was nicht Gegenstand des Gesprächs werden kann, mag erhaben oder furchtbar oder unheimlich sein, es mag auch eine Menschenstimme finden, durch die es in die Welt hineintönt; menschlich gerade ist es nicht. Erst indem wir darüber sprechen, vermenschlichen wir, was in der Welt, wie das, was in unserem eigenen Innern vorgeht, und in diesem Sprechen lernen wir, menschlich zu sein.

Diese Menschlichkeit, die sich in den Gesprächen der Freundschaft verwirklicht, nannten die Griechen *philanthropia*, eine »Liebe zu den Menschen«, die sich daran erweist, daß man bereit ist, die Welt mit ihnen zu teilen. Ihr Gegensatz, die Misanthropie oder der Menschenhaß, bestand darin, daß der Misanthrop niemanden findet, mit dem er die Welt teilen möchte, daß er niemanden gleichsam für würdig erachtet, sich mit ihm an der Welt und der Natur und dem Kosmos zu erfreuen. Diese griechische Philanthropie hat dann in der römischen *humanitas* manche Abwandlungen erfahren, deren wichtigste die ist, daß ihr in Rom die

politische Tatsache entsprach, daß Menschen der verschiedensten Herkunft und Abstammung das römische Bürgerrecht erhalten und so in das Gespräch zwischen den gebildeten Römern über die Welt und das Leben aufgenommen werden konnten. Und es ist dieser politsche Hintergrund, der die römische *humanitas* von dem, was die Moderne Humanität nennt und worunter sie oft ein bloßes Bildungsphänomen versteht, unterscheidet.

Daß das Humane nicht schwärmerisch auftritt, sondern nüchtern und kühl; daß die Menschlichkeit sich nicht in der Brüderlichkeit erweist, sondern in der Freundschaft; daß die Freundschaft nicht intim persönlich ist, sondern politische Ansprüche stellt und auf die Welt bezogen bleibt – all dies scheint uns so ausschließlich kennzeichnend für die Antike, daß es uns eher verwirrt, wenn wir ganz verwandte Züge im Nathan wiederfinden, der, wiewohl er modern ist, mit einigem Recht das klassische Schauspiel der Freundschaft genannt werden könnte. Hierhin gehört auch, was uns an dem Stück so absonderlich anmutet, nämlich daß das »Wir müssen, müssen Freunde sein«, mit dem Nathan sich an den Tempelherrn und eigentlich an alle wendet, die ihm begegnen, für Lessing offenbar so viel wichtiger war als die Leidenschaft der Liebe, daß er die Liebesgeschichte kurzerhand abschneiden und in eine Beziehung umwandeln kann, die auf Freundschaft verpflichtet und Liebe unmöglich macht. Noch befremdlicher vielleicht für moderne Menschen, aber wieder in eigentümlicher Nähe

zu Gesinnungen und Konflikten, wie wir sie aus der Antike kennen, ist, daß die dramatische Spannung des Stükkes einzig in dem Konflikt liegt, in den Freundschaft und Menschlichkeit mit der Wahrheit geraten können. Schließlich und endlich besteht ja die Weisheit des Nathan nur darin, daß er bereit ist, die Wahrheit der Freundschaft zu opfern.

Lessing hat bekanntlich über die Wahrheit sehr unorthodoxe Meinungen gehabt. Er hat sie selbst von der Vorsehung nicht akzeptieren wollen, und er hat sie sich weder von anderen noch auch von seinem eigenen Räsonnement je aufzwingen lassen. Hätte man ihn vor die platonische Alternative von *doxa* und *aletheia*, von Meinung und Wahrheit gestellt, es ist gar keine Frage, wie er sich entschieden hätte. Er war froh, daß – in seinem Gleichnis gesprochen – der echte Ring, wenn es ihn je gegeben haben sollte, verloren gegangen ist, und zwar um der unendlichen Möglichkeiten der Meinungen willen, in denen die Welt zwischen den Menschen besprochen werden kann. Gäbe es den echten Ring, so wäre es um das Gespräch und damit um die Freundschaft und damit um die Menschlichkeit schon getan. Darum war er es auch so sehr zufrieden, zu dem Geschlecht der »eingeschränkten Götter«, wie er die Menschen gelegentlich genannt hat, zu gehören, und hat gemeint, daß der Menschengesellschaft ebensowenig Schaden aus denen erwächst, »welche sich mehr Mühe geben, Wolken zu machen, als sie zu zerstreuen«, als »vielen Scha-

den ihr diejenigen tun, welche die Denkungsart aller Menschen unter das Joch der ihrigen bringen wollen«. Dies hat mit Toleranz in gewöhnlichem Verstande sehr wenig zu tun (Lessing selbst war ja keineswegs ein besonders toleranter Mensch), aber es hat sehr viel mit Begabung für Freundschaft, mit Weltoffenheit und schließlich mit echter Menschenliebe zu tun.

Das Thema von den »eingeschränkten Göttern«, von dem beschränkten Menschenverstand, den die spekulative Vernunft in seine Schranken weist und gerade dadurch übersteigt, wurde dann der große Gegenstand der Kantischen Kritik. Aber soviel Kants Gesinnung mit der Lessings gemein haben mag – und dies ist in der Tat sehr viel –, in einem unterschieden sie sich doch entscheidend. Kant sah ein, daß es absolute Wahrheit für den Menschen nicht geben kann, jedenfalls nicht im theoretischen Verstand; er wäre sicher auch bereit gewesen, die Wahrheit der Möglichkeit menschlicher Freiheit zu opfern: wenn wir die Wahrheit besäßen, könnten wir nicht frei sein. Aber er dürfte schwerlich mit Lessing darin übereingestimmt haben, daß man die Wahrheit, auch wenn es sie geben sollte, unbedenklich der Menschlichkeit, der Möglichkeit der Freundschaft und des Gesprächs zwischen Menschen opfern könne. Daß es ein Absolutes gibt, die Pflicht des kategorischen Imperativs, die über den Menschen steht, in allen menschlichen Angelegenheiten entscheidet und auch um der Menschlichkeit in jeglichem Verstande nicht gebrochen werden

darf – dies ist ja den Kritikern der Kantischen Ethik oft als etwas durchaus Unmenschliches und Unbarmherziges aufgefallen. Aber diese Unmenschlichkeit ist nicht dem geschuldet, daß die Forderung des kategorischen Imperativs etwa die Möglichkeit einer zu schwachen Menschennatur überfordere, sondern einzig und allein dem, daß er absolut gesetzt ist und in seiner Absolutheit den zwischenmenschlichen Bereich, der seinem Wesen nach aus Bezügen und Relationen besteht, auf etwas festlegt, das seiner grundsätzlichen Relativität widerspricht. Gerade weil Kant die Wahrheit im praktischen Verstande etablieren wollte, kommt die Unmenschlichkeit, die dem Begriff der einen Wahrheit anhaftet, bei ihm besonders klar zum Ausdruck; es ist, als hätte er, der den Menschen im Bereich des Erkennens so unerbittlich auf seine Eingeschränktheit verwiesen hatte, es nicht ausgehalten zu denken, daß er auch im Handeln es nicht einem Gotte gleichtun könne.

Was Lessing aber betrifft, so hat ihn das gefreut, was die Philosophen seit eh und je, zum mindesten seit Parmenides und Plato so bekümmert hat, nämlich daß die Wahrheit, sobald sie geäußert wird, sich sofort in eine Meinung unter Meinungen verwandelt, bestritten wird, umformuliert, Gegenstand des Gespräches ist wie andere Gegenstände auch. Nicht nur die Einsicht, daß es die eine Wahrheit innerhalb der Menschenwelt nicht geben kann, sondern die Freude, daß es sie nicht gibt und das unendliche Gespräch zwischen den Menschen nie aufhören werde, solan-

ge es Menschen überhaupt gibt, kennzeichnet die Größe Lessings. In dem Meinungsstreit, in dem dieser Ahnherr und Meister aller Polemik in deutscher Sprache zu Hause war, und in dem er immer eine sehr bestimmte, sehr ausgesprochene Meinung als die seinige vertrat, hätte die eine Wahrheit, wenn es sie überhaupt geben sollte, sich nicht anders denn als eine Katastrophe auswirken können.

Uns fällt es heute schwer, den zwar dramatischen, aber untragischen Konflikt des Nathan so nachzuvollziehen, wie Lessing ihn gemeint hat. Das liegt zum Teil daran, daß es uns so selbstverständlich geworden ist, uns, was die Wahrheit anlangt, tolerant zu verhalten, wenn auch aus Gründen, die mit den Gründen Lessings kaum etwas zu tun haben. Es kommt wohl noch hie und da vor, daß einer die Frage im Stile wenigstens des Lessingschen Gleichnisses von den drei Ringen stellt – so etwa in dem großartigen Ausspruch Kafkas: »Es ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nur eine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendig wechselndes Gesicht.« Aber auch hier ist von der eigentlich politischen Pointe des Lessingschen Konfliktes als eines möglichen Widerstreits zwischen Wahrheit und Menschlichkeit nicht mehr die Rede. Zudem begegnen uns heute kaum noch Leute, die die Wahrheit zu haben glauben; statt dessen sind wir ständig mit solchen konfrontiert, die überzeugt sind, recht zu haben. Der Unterschied ist deutlich; die Frage der Wahrheit war immerhin zu Lessings Zeit noch eine Frage der Philosophie und der

Religion, während unser Problem des Rechthabens im Rahmen der Wissenschaft ersteht und von einem sich an der Wissenschaft orientierenden Denken jeweils entschieden wird. Dabei will ich hier ganz davon absehen, ob dieser Wandel der Denkungsart sich zu unserem Heil oder Unheil auswirkt. Es ist einfach eine Tatsache, daß das Rechthaben im Sinne der Wissenschaft auch Menschen, die ganz und gar unfähig sind, das spezifisch Wissenschaftliche eines Argumentes zu beurteilen, ebenso in Atem hält wie die Frage der Wahrheit noch die Menschen des achtzehnten Jahrhunderts. Und sie lassen sich merkwürdigerweise davon auch nicht dadurch abbringen, daß die Wissenschaftler, solange sie wirklich wissenschaftlich verfahren, genau wissen, daß ihre »Wahrheiten« niemals endgültig sind und in der lebendigen Forschung dauernd radikal revidiert werden.

Trotz des Unterschiedes zwischen der Meinung, man habe die Wahrheit, und der, man habe recht, haben diese beiden Standpunkte doch eines gemeinsam: diejenigen, die sich auf einen von ihnen stellen, sind gemeinhin so wenig bereit, ihren Standpunkt der Menschlichkeit oder der Freundschaft im Falle eines Konflikts zu opfern, daß sie sogar glauben, sie verletzten damit eine höhere Pflicht, die Pflicht zur »Sachlichkeit«, so daß, wenn sie es doch tun, sie damit keineswegs im Sinne ihres Gewissens handeln, sondern sich obendrein ihrer Menschlichkeit noch schämen und oft ausgesprochen schuldig fühlen. Im Sinne der Zeit, in der wir

leben, und im Sinne der rechthaberischen Meinungen, von denen unser Denken beherrscht wird, können wir den Lessingschen Konflikt abwandeln, ohne seinen Kern zu zerstören, indem wir ihn an den zwölf Jahren des Dritten Reiches und seiner herrschenden Ideologie exemplifizieren. Sehen wir für einen Augenblick davon ab, daß die Rassenlehre des Nazismus prinzipiell unbeweisbar ist, weil sie in Widerspruch steht mit der »Natur« des Menschen, und nehmen wir einmal an, diese »wissenschaftlichen« Theorien, die ja keineswegs eine Erfindung der Nazis oder auch nur eine spezifisch deutsche Erfindung waren, wären zwingend erwiesen gewesen – daß die praktisch-politischen Konsequenzen, welche die Nazis aus ihren Lehren zogen, durchaus stichhaltig waren, ist ohnehin nicht zu leugnen –, hätte der wissenschaftliche Nachweis von der Minderwertigkeit irgendwelcher Rassen gerechtfertigt, sie auszurotten? Aber die Antwort auf diese Frage ist noch zu leicht, weil sie sich auf das »Du sollst nicht töten« berufen kann, das in der Tat das Grundgebot geworden ist, an dem sich das gesamte abendländische juristische wie moralische Denken seit dem Sieg des Christentums über die Antike orientiert hat. Im Sinne einer weder juristisch noch moralisch noch religiös gebundenen Denkweise – und so ungebunden, »lebendig wechselnd« war die Denkweise Lessings – müßte man die Frage so stellen: *Wäre eine solche zwingend erwiesene Lehre es überhaupt wert gewesen, ihr auch nur eine einzige Freundschaft zwischen zwei Menschen zu opfern?*

Damit sind wir wieder bei dem angelangt, wovon ich ausgegangen bin, bei dem erstaunlichen Mangel an Sachlichkeit und »Objektivität« in der Lessingschen Polemik, seiner ständig wachen Parteiischkeit, die mit Subjektivität nicht das geringste zu tun hat, weil sie nie an sich selbst, sondern immer an das Weltverhältnis der Menschen und ihrer Positionen und Meinungen denkt. Lessing wäre die Antwort auf die Frage, die ich eben stellte, nicht schwer gefallen. Keine Einsicht in das Wesen des Islam oder das Wesen des Judentums oder das Wesen des Christentums hätte ihn davon abhalten können, sich mit einem überzeugten Mohammedaner oder einem frommen Juden oder einem gläubigen Christen in eine Freundschaft und das Gespräch der Freundschaft einzulassen. Gegen eine Lehre, welche die Freundschaft zwischen zwei Menschen prinzipiell unmöglich macht, hätte er vor seinem so sicheren, aber ganz ungebundenen Gewissen keine zwingenden Beweise gebraucht, um sie als Irrlehre auch »objektiv« zu entlarven. Er hätte sich sofort auf die Seite der Menschen geschlagen und sich um die gelehrte oder ungelehrte Diskussion hüben und drüben nicht mehr sehr viel gekehrt. Das war Lessings Menschlichkeit.

Diese Menschlichkeit erschien in einer politisch versklavten Welt, deren Grundlagen zudem schon erschüttert waren. Auch Lessing lebte bereits in »finsteren Zeiten«, und er ist auf seine Weise an ihrer Finsternis zugrunde gegangen. Wir sahen, wie sehr Menschen in solchen Zeiten

das Bedürfnis haben, näher aneinander heranzurücken, um in der Wärme der Intimität den Ersatz für die Leuchtkraft zu suchen, den nur das Öffentliche spenden kann. Das heißt aber, daß sie den Streit vermeiden und möglichst nur mit Menschen zu tun haben wollen, mit denen sie nicht in einen Streit geraten können. Für eine Natur wie die Lessings war in einer solchen Zeit und einer solchen Welt der Enge wenig Raum; wo man zusammenrückte, um sich aneinander zu wärmen, rückte man von ihm ab. Und gerade er, der bis zur Streitsüchtigkeit polemisch war, konnte die Einsamkeit so wenig ertragen wie die Distanzlosigkeit einer alle Unterschiede verwischenden Brüderlichkeit. Ihm ging es ja nie darum, sich mit dem anderen, mit dem er in einen Streit geraten war, wirklich zu entzweien, sondern einzig darum, durch das unaufhörliche und immer wieder entfachte Sprechen über die Welt und die Dinge der Welt auch das Unmenschliche noch zu vermenschlichen. Er wollte vieler Menschen Freund, aber keines Menschen Bruder sein.

Diese Freundschaft in der Welt mit den Menschen im Streit und im Gespräch ist ihm nicht gelungen und hat ihm unter den damals herrschenden Umständen in deutschsprachigen Gebieten schwerlich gelingen können. Für einen Mann, der »mehr wert war als alle seine Talente« und dessen Größe »in seiner Individualität lag« (Friedrich Schlegel), hat man gerade in Deutschland wohl niemals allzuviel Verständnis gehabt, weil dies ein Verständnis sein müßte, das aus der Politik im eigentlichsten Sinne stammt. Weil Lessing ein so durchaus politischer Mensch war, hat er darauf bestanden, daß es Wahrheit nur geben kann, wo sie durch das Sprechen vermenschlicht wird, nur wo ein jeder sagt, nicht was ihm gerade einfällt, aber was ihm gerade »Wahrheit dünkt«. Ein solches Sagen aber ist in der Einsamkeit nahezu unmöglich; es ist an einen Raum gebunden, in dem es viele Stimmen gibt und wo das Aussprechen dessen, was »Wahrheit dünkt«, sowohl verbindet wie voneinander distanziert, ja diese Distanzen zwischen den Menschen, die zusammen dann die Welt ergeben, recht eigentlich schafft. Jede Wahrheit außerhalb dieses Raumes, ob sie nun den Menschen ein Heil oder ein Unheil bringen mag, ist unmenschlich im wörtlichsten Sinne, aber nicht, weil sie die Menschen gegeneinander aufbringen würde und voneinander entfernen, sondern eher umgekehrt, weil sie zur Folge haben könnte, daß alle Menschen sich plötzlich auf eine einzige Meinung einigten, so daß aus vielen einer würde, womit die Welt, die sich immer nur zwischen den Menschen in ihrer Vielfalt bilden kann, von der Erde verschwände. Darum ist, was das Verhältnis von Wahrheit und Menschlichkeit angeht, das Tiefste in einem Satz von Lessing gesagt, in dem es auch ist, als zöge er aus allen seinen eigenen Werken der Weisheit letzten Schluß. Der Satz lautet:

JEDER SAGE, WAS IHM WAHRHEIT DÜNKT, UND DIE WAHRHEIT SELBST SEI GOTT EMPFOHLEN!